Pierre Bonte

De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas

EDITORIAL ANAGRAMA

dimas martín socas
dodes cámalich massieu

n. 107

Fuente:
De l'ethnologie à l'anthropologie: sur la demarche critique dans les sciences humaines.
Ponencia presentada en el Congreso de Antropología de Argelia (1974).

Traducción:
Bernardo Muniesa y M.ª Teresa Torms

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

© EDITORIAL ANAGRAMA
Calle de la Cruz, 44
Barcelona - 17

ISBN 84-339-0707-7
Depósito Legal: B. 44786 - 1975

Printed in Spain

GRÁFICAS DIAMANTE, Zamora, 83 - Barcelona - 5

Se ha convertido en norma señalar la ambigüedad de la etnología y de la relación pretendidamente científica que mantiene con su objeto.

Cuestionada por aquellos a los que pretendía estudiar, los colonizados, suscitando una interpretación crítica respecto a la sociedad en que se ha originado, sus problemas atraen y repulsan, provocan y son contestados. Está situada en el centro de los debates epistemiológicos e ideológicos sobre las ciencias humanas; en algunos aspectos ciencia política —volveremos sobre el tema—, es responsable de juicios políticos latentes o manifiestos. Toda reflexión sobre las ciencias humanas debe examinar el itinerario que de la etnología a la antropología plantea algunos problemas científicos de considerable importancia.

La etnología y su objeto: premisas y génesis

El objeto de la etnología de entrada parece escapársenos: cuando se intenta definir sus lí-

mites, los criterios son en su mayor parte negativos, sociedades sin historia, sin testimonios escritos, no occidentales, sin industrializar, etc. Quedan, desde luego, materiales históricos, las sociedades arcaicas y campesinas, pero el convertirse en objeto de estudio etnológico coincide con su destrucción, su transformación, en el ámbito de la dominación imperialista y colonial.

Si nos atenemos a su aspecto formal, deducido de la relación entre el conocimiento y su objeto, podemos señalar: «La etnología es la búsqueda eternamente renovada de un objeto que no puede definirse sin excluir a priori la causalidad de la relación no-científica que lo ha ocasionado. La etnología tiene por objeto un producto ideológico» [1].

La ambigüedad de la etnología se centra en la intensa relación entre ciencia e ideología: para comprenderla y desarrollar una verdadera actuación crítica es preciso retornar a las premisas y orígenes de las relaciones con su objeto.

1. S. Copans, "De l'ethnologie à l'anthropologie", en *L'anthropologie science des sociétés primitives?*, Denoel, París, 1971, página 30.

La etnología, como disciplina particular de las ciencias humanas, se desarrolla paralelamente a la «objetivación» de las sociedades controladas por el auge de las relaciones mercantiles y conquistas coloniales, si bien podría hacer suyas las premisas de geógrafos griegos y romanos, viajeros y sabios del mundo árabe medieval como Ibn Khaldoun. Basada originalmente en una nueva visión de los acontecimientos históricos en las sociedades humanas, abarca un campo específico del pensamiento científico cuyo contenido se define progresivamente a través de una serie de «cortes» teóricos que se corresponden con restructuraciones parciales del saber.

Mi objetivo no es la historia del pensamiento etnológico; intentaré simplemente un esbozo de las diversas rupturas. Su comprensión es indispensable para analizar el período actual caracterizado por la crítica a la antropología.

En cada uno de estos períodos existe una relación específica entre ciencia e ideología, una configuración particular del saber: esto explica la imagen desligada que presenta la teorización antropológica. Es a nivel de las relaciones entre ciencia e ideología donde se encuentran los elementos constantes, la posibilidad de explicar las transformaciones de la teoría siempre unida a la práctica social de su época.

A cada uno de estos «cortes» le corresponde una crítica simultánea de la teoría y de la práctica anterior, y se manifiesta en contra de

Cuadro: Los «cortes» históricos en la constitución de la etnología como ciencia.

PERIODO	CONTENIDO HISTÓRICO	ETAPAS DEL «PENSAMIENTO ETNOLÓGICO»
siglo XV	Descubrimiento occidental del mundo. Desarrollo del capitalismo mercantil y del comercio de esclavos. «Acumulación primitiva» de capital.	Descubrimiento del «mundo salvaje» y constitución de un nuevo campo del conocimiento: «la historia moral» [2].
siglo XVIII	Liquidación de la esclavitud e inicio del colonialismo propiamente dicho. Formación del capitalismo industrial occidental y nuevas posibilidades de acumulación de capital [3].	Crítica de las tesis esclavistas recogidas de otras «civilizaciones» a través de la dicotomía conceptual salvaje-civilizado, que se convertirá en salvaje-primitivo. Este es el *1er corte* que nos lleva a la formulación del universo propio de la etnología [4].
de 1850 a 1880	Entrada en la fase imperialista de reparto del mundo y origen de las conquistas coloniales.	Repitiendo la dicotomía anterior, primitivo-civilizado, la etnología se constituye como disciplina independiente en la historia y comparte con ella y con las ciencias de la época la ideología del «evolucionismo». *Este 2.° corte* se realiza en un contexto de crítica de la visión metafísica de la historia, que toma carácter radical con Marx y crea en general la necesidad de estudios positivistas de los hechos sociales [5].
de 1920 a 1930	Implantación definitiva y triunfante del sistema colonial.	La crítica del «evolucionismo» comporta un *3er corte*: la constitución de la etnología clásica y de sus diversas escuelas científicas que definen los métodos de observación y análisis. Enfrentada a la ambigüedad de su objeto y de su relación con el mismo, la etnología tiende a convertirse en antropología y a reivindicar un lugar clave en el estudio de las sociedades humanas [6].
de 1950 a 1960	Desarrollo de los movimientos de liberación nacional y comienzo de los procesos de descolonización.	La antropología plantea de nuevo su objeto y su relación con el mismo. *Un 4.° corte* comporta simultáneamente la investigación de los fundamentos de una antropología general y la crítica radical de la antropología moderna.

ellas. Los pensadores del siglo XVIII se niegan a ver en el «mundo salvaje» la influencia cada vez mayor de la civilización occidental: «es otro mundo, milagrosamente conservado, del que se maravillaban los hombres del Renacimien-

2. José de Acosta define el término "historia moral" como la descripción de los hábitos y costumbres, etc... de los diferentes pueblos. Puede consultarse respecto a este tema J. Howland Rowe, "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", *The Kroeber Anthropological Papers*, n.º 30, 1964, páginas 1-19.

3. Soy muy consciente de la relativa arbitrariedad de los cortes efectuados; entendiendo como tal, el hecho de que el desarrollo de las relaciones capitalistas en la industria comporta el dominio de un ciclo específico del capital y el desarrollo de las contradicciones y potencialidades históricas analizadas por Marx en *El Capital* (las referencias se harán a las Editions Sociales, París, 1971).

4. Consultaremos sobre este tema a M. Duchet, *L'anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, F. Maspero, París, 1971 (Bibliothèque d'Anthropologie, dirigida por M. Godelier).

5. La literatura sobre el "evolucionismo" es abundante, en especial sobre Morgan que, con razón, ha sido considerado como uno de los fundadores de la etnología moderna. Nos remitimos a la traducción francesa de *La societé archaïque* presentada y con una introducción de R. Makarius, Anthropos, París, 1971. Entre los trabajos más recientes en Francia sobre este autor: E. Terray, "Morgan et l'anthropologie contemporaine" en *Le marxisme devant les societés primitives*, F. Maspero, París, 1969, M. Godelier, "Lewis Henri Morgan (1818-1881)" en *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, F. Maspero, París, 1973 (Bibliothèque d'Anthropologie, dirigida por M. Godelier).

6. Buenos análisis de esta antropología clásica y de sus relaciones con el sistema político y la ideología colonial se encuentran en la obra de G. Leclerc, *Anthropologie et Colonialisme*, Lajard, París, 1972 (colección Anthropologie critique, dirigida por A. Gheerbrant).

to»[7]. El deseo de un saber específico y la crítica a las destructoras prácticas esclavistas, les impulsan a forjar el concepto de «civilización» en oposición al de mundo «primitivo». De este modo, se sitúan plenamente en el seno de la ideología colonial que se desarrolla en el siglo XIX[8].

La actitud de los pensadores evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX es distinta; su reflexión es, en esencia, positivista y basada en la búsqueda de la racionalización de los hechos sociales, de la causalidad que se ejerce en la historia. Actitud que podemos encontrar como ley universal, en la evolución del trabajo

7. M. Duchet, obra citada, página 16.

8. M. Duchet escribe a este respecto: "(hemos) juzgado necesario denunciar el mito del anticolonialismo de los filósofos y devolver su campaña en favor de los negros y de los indios a sus propósitos reales. Cuando miramos de cerca y comparamos su postura a la de los responsables de la política colonial, no se puede impedir el estar de acuerdo con ellos, que han buscado por encima de todo remediar los abusos y, por ende, contribuir al mantenimiento del orden establecido. Liberación de los negros, protección de los indios y civilizaciones salvajes, no son, a pesar de las apariencias, más que elementos de una misma estructura, la de la ideología colonial que conocerá el siglo XIX, los desarrollos que ya conocemos" (obra citada, página 18).

Para la correspondencia de esta ideología con la práctica colonial en los comienzos del siglo XIX, se consultarán las páginas en las que Bubacar Barry (*Le royaume du Waalo*, F. Maspero, 1973) describe los primeros proyectos de colonización de Waalo a partir del año 1820, la investigación de nuevas producciones, las tentativas de racionalización de los cultivos, etc., simultáneamente a la condena del esclavismo y de las formas "primitivas" de acumulación de capital mercantil.

y de las técnicas que guían a las sociedades humanas a lo largo de una evolución lineal cuya culminación es la civilización occidental. Esta ideología constituye una justificación del imperialismo civilizador, paralelo al imperialismo colonial entonces triunfante: nada parece poder detener la marcha de la civilización, de la ciencia y de las naciones industriales. Si bien es verdad que esta época es también la de la crítica radical de Marx en *El Capital*, y la de las funciones ideológicas de la ciencia: veremos más adelante las razones del carácter parcial de esta crítica marxista. Mediante la crítica del evolucionismo, se funda al comenzar el siglo XIX la etnología clásica, definiendo su objetivo, sus métodos y sus conceptos. Gracias a la concepción positivista del análisis de los hechos sociales introducidos por el evolucionismo, formula, apartándose de la historia, el análisis de las sociedades primitivas concebidas como expresión específica de la relación entre Naturaleza y Cultura, y como unidades cerradas representantes de un universo científico propio. A partir de aquí es posible la etnología como ciencia y se justifica la necesidad de catalogar las formas de vida social.

En el marco general de las relaciones entre etnología como conocimiento científico y su función ideológica, debemos hacer dos observaciones:

1) Constantemente se realiza un juicio sobre el significado de la relación ideológica de la

etnología con su objeto, remitiéndolo al significado que esta relación tiene en las sociedades o civilizaciones actuales. Este juicio es en sí ideológico y se fundamenta en una concepción idealista y no relativista del hombre. La totalidad de las teorías antropológicas se basan en una antropología «ingenuista» e «inmediata» (según expresión de Althusser), en una concepción de la «naturaleza humana» y del hombre en abstracto que se materializan en las diversas sociedades: «La mayoría de las veces, la antropología se limita a justificar estas transformaciones (las de las sociedades humanas. Pierre Bonte) a modo de progreso, si bien con ciertas reservas, o de denunciarlas como una decadencia irremediable. Tales actitudes suponen, de hecho, el mismo postulado ideológico, el de una verdadera esencia del hombre que esté en trance de desaparecer (actitud de tendencias roussonianas) o de realizarse de una vez y por todas (actitud de los filósofos ilustrados o de los de la época victoriana)»[9]. La existencia de un juicio normativo en el conocimiento científico modela una visión ideológica sobre la que se ejerce el juego esterilizador de la crítica idealista. Revela asimismo la omnipresencia de la historia —al relacionarla con el Otro— a pesar de las tentativas para proporcionarle bases científicas.

9. M. Godelier, "Anthropologie et économie", en *Horizon et trajets marxistes en anthropologie*, obra citada, página 31.

2) Me parece que la evolución de la relación entre antropología e historia permite esclarecer las funciones ideológicas y sus transformaciones. Asimismo, facilita la comprensión de las precarias condiciones en que se desarrolla la antropología como ciencia.

La antropología del «Siglo de las luces», aunque precientífica, es sin embargo el origen de una visión objetiva y clasificadora de otras sociedades al situarlas en la historia: «La metamorfosis del hombre salvaje en hombre primitivo, al hacer de él un ser histórico, posibilita al mismo tiempo una visión antropológica» [10]. Durante los siglos XVIII y XIX, la antropología se sitúa totalmente en la historia; esto le permite definir su problemática: captar las diferencias entre las sociedades humanas [11]. El pensamiento evolucionista se nos aparece entonces como el resultado de esta concepción historicista de la antropología y, a pesar de la distinción que lleva a cabo en los métodos de aproximación históricos y antropológicos, deja entrever ciertos rasgos típicos de la etnología clásica.

10. M. Duchet, obra citada, página 15.
11. "Parte integrante de una reflexión sobre la historia, la antropología o ciencia general del hombre, que hace del hombre civilizado el modelo de la especie y el ser más interesante de la creación, no es más que una ciencia de las divergencias, bien sean biológicas o históricas: a través de ella, el hombre civilizado puede abarcar la totalidad de su propia historia y gozar de su propio status" (M. Duchet, obra citada).

Esta ruptura radical con la historia le permite constituirse en disciplina científica independiente. Tal escisión no es sólo necesaria en sentido negativo (la antropología estudia las sociedades alejadas de la historia, aquellas que la historia no puede abarcar y que, por otro lado, son factibles de ser estudiadas en la totalidad de su contenido mediante un análisis sincrónico), sino que es además indispensable para que pueda ser superada la relación ideológica existente entre la etnología y su objeto. Es preciso que la etnología se constituya fuera de la historia para que pueda abstraerse de su propia relación (y la de su contenido) con la misma. Esta característica hace posible el análisis científico, pero la sitúa básicamente en un universo cerrado del que han sido eliminados los problemas esenciales, haciéndola reposar en unos postulados que componen una antropología elemental y anterior a todo análisis científico.

Es una situación igual a la que preside la formación de las ciencias sociales. Del mismo modo, la sociología se separa de la historia al tiempo que se constituye en disciplina particular, y contribuye a realizar los cortes epistemológicos normales a todo análisis científico de aquellas cuestiones teóricamente irreductibles, fragmentando ideológicamente el estudio de las sociedades humanas en universos cerrados vinculados por un conjunto de postulados considerados «universales». Así, *la crítica de Marx a la economía política clásica* sir-

ve de modelo a la crítica de las ciencias sociales, aunque Marx no pudiera aplicarla, muy a pesar suyo, a la etnología de su época [12].

12. La crítica de Marx a los trabajos etnológicos de su época es, sin embargo, bien conocida gracias a su publicación por L. Krader, *The ethnological Notebooks of Karl Marx-Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, recogido y editado por L. Krader, Van Gorcum and C°, Assen, 1972. En su introducción, L. Krader recuerda la postura profundamente crítica de Marx frente a un conjunto de doctrinas dominantes en las diversas ramas de las ciencias humanas y de la biología conocidas bajo el nombre de "evolucionismo". Es abusivo reducir Marx a este evolucionismo y su pensamiento etnológico al de Morgan como han hecho los pensadores burgueses (ver J. Suret-Canale, "Lewis H. Morgan et l'anthropologie moderne", *La Pensée*, número 171, octubre 1973, páginas 75-85).

"Marx expresaba su escepticismo al considerar las doctrinas científicas de Cuvier, Darwin, Lubbock y Morgan entre otros. La parte objetiva de este escepticismo es la crítica de las ciencias respectivas, como doctrinas internas a la disciplina científica, y exteriores en su relación con la etiología social e inspiración. La parte interna de la crítica es la presencia de su implícito organicismo planteado como generalidades sin concreción en identificados procesos empíricos y en métodos para su observación, control, etc.... La parte negativa de esta crítica interna es la reconstrucción basada en la especulación, detectada por Marx en Cuvier, Morgan, Phear. La crítica externa de la ciencia tiene como objetivos, la internalización realizada, incluso por sus prejuicios sociales más representativos, etnocentrismo, críticas subjetivas en la conceptualización previa de sus orígenes sociales y el retorno a la sociedad, cuestionando las conclusiones científicas en una forma distinta de evolución introducida en el evolucionismo; doctrina adecuada y que se adecua a los sustentadores de una teoría de la civilización en continuo progreso, incorporación del valor subjetivo de la civilización como resultado final de la evolución basada en su propia satisfacción. El pasado era reconstruido con estos fines apoyados en el significado moral derivado de la explotación y dominación de una nación por otra; el poder colonialista estuvo sostenido por estos aparatos científicos o pseudo-científicos. La reserva de Marx era, sin embargo, la negación de una dominación total, lo que no disminuía su reconocimiento de avance científico en paleontología, sistemática y evolucionada biología, etnología y evolución humana y la contribución del científico mencionado en uno u otro terreno" (L. Krader, Introducción, página 84).

En el prefacio a *Sur les societés précapitalistes* (CERM, Editions Sociales, 1970) M. Godelier examina bajo esta perspectiva la evolución de las ideas de Marx y Engels y el modo en que integran en la teoría del materialismo histórico, el análisis de las sociedades precapitalistas. Separa en la obra de Marx, "las partes muertas de las ideas vivas".

Esta aproximación nos lleva a plantear en otros términos las relaciones entre el conocimiento científico, su función ideológica y la práctica social correspondiente.

Desde este punto de vista, la función esencial de la descolonización es, incluyendo nuevamente en la historia a las sociedades colonizadas como entes autónomos, crear la necesidad de la relación ideológica y una restructuración del saber. La crítica puede ser desde entonces *una* crítica radicalmente distinta *a las* críticas anteriores de la antropología [13].

13. Esto significa también que la función ideológica no puede ser un puro reflejo de la práctica social y política. Las relaciones entre etnología y descolonización son ejemplares a este nivel; la crítica de la ideología unida a la antropología moderna comienza antes del desarrollo de los movimientos de liberación nacional. Paralelamente a la crítica de la ideología colonial, constituye un factor importante del planteamiento de la dominación colonial.

Crítica de la etnología clásica

La crítica de la etnología clásica no significa la negación de su objeto o de su modo de conocimiento; al contrario, implica el reconocimiento efectivo de que una práctica científica es posible gracias a las transformaciones, previamente descritas, del marco teórico de la etnología (ruptura con la historia), y por las nuevas condiciones creadas por el colonialismo. Asimismo evidencia las funciones ideológicas y políticas de tal conocimiento científico, que tiene como último fin la justificación, a menudo inconsciente y parcial, de la práctica colonial.

Frente a las críticas actuales de la antropología, que conducen a una condena del conocimiento científico como tal, es indispensable volver a hablar del carácter científico de la aproximación etnológica y antropológica.

Considerando que aún no han sido extraídas todas las consecuencias posibles, sólo queda el adherirse al análisis de G. Leclerc: «Finalmente y para expresar la relación ideal de la antropología y la colonización en el período de entreguerras, podría definirse la política colonial así planteada como una ciencia política» [14]. Para los historiadores y etnólogos que han estudiado los archivos coloniales inmediatamente después de la conquista, o los proyectos iniciales de revalorización a gran escala (por no hablar

14. G. Leclerc, obra citada, página 95.

más que de Francia, el proyecto transahariano, los programas de *Faidherbe* o de *Savognarde Brazza*, etc.) la conjunción es sorprendente [15]. Resulta particularmente nítida en la época del colonialismo triunfante interrumpida por la crisis mundial de 1930. Por tanto, se hace indispensable analizar la formación de la etnología como ciencia política del colonialismo, de igual manera que la economía política clásica es la ciencia del capitalismo incipiente y se desarrolla como ciencia al compás de las exigencias científicas del capitalismo dinámico y conquistador.

Así se explica la aparente contradicción existente en la materialización de la etnología como disciplina científica autónoma, al tiempo que cumplía funciones ideológicas y políticas de justificación y apoyo directo a la práctica colonial.

Asimismo se definen *los objetivos de la crítica a la etnología y antropología clásicas.*

Podemos intentar establecer a nivel general y teórico las relaciones entre antropología y co-

15. Se hace necesario señalar la actitud "preclara" de los primeros administradores y militares coloniales opuesta a la de los que la siguen. En una época en que la etnología sobre el terreno era inexistente, muchos de ellos recogían las informaciones necesarias, del propio desarrollo del sistema colonial. Los trabajos de los miembros del Servicio de Asuntos Musulmanes en Mauritania, Coppolani, Arnaud, Marty, a pesar de ser concebidos sobre el modelo de los servicios de información militares, quedan como ejemplo de fuentes inapreciables sobre el estado de la sociedad árabe a finales del siglo XIX.

lonialismo. Tal es el título del trabajo de G. Leclerc del que, de manera sucinta, destacaré las principales tesis desarrolladas.

El nexo de unión entre antropología y administración colonial es particularmente evidente bajo el dominio colonial británico, en el que se aplica la política de la *indirect rule*, y se desarrolla una corriente de investigaciones antropológicas paralela a la formación de un estudio antropológico sobre el terreno (especialmente con Bronislaw Malinowski). El verdadero método antropológico se elabora entonces: está basado en la observación del interior de las sociedades estudiadas, lo que es posible gracias a la diferenciación cultural, y crea una distanciación que favorece la aprehensión objetiva de los hechos (método de la observación participante). El antropólogo se convierte en un especialista profesional integrado en el medio colonial.

El funcionalismo, doctrina principal de la antropología británica, convierte la *indirect rule* en un verdadero sistema teórico. El lema de «encontrar el jefe» compartido con la administración colonial, influye de manera directa en la antropología política y en el estudio total de las estructuras de la sociedad indígena. Tal utilización de la antropología caracteriza muy especialmente a la política colonial británica si se la compara, por ejemplo, con la francesa, que, tras tentativas parecidas (en particular el trabajo del administrador Delafosse en el Sudán francés), permanece relativamente in-

diferente a la creación de una antropología científica.

En esta misma época, la antropología, en tanto que ciencia aplicada, sirve de forma más palpable a la práctica colonial. G. Leclerc la define como: «El funcionamiento en tanto que toma conciencia de existir como saber con pretensiones prácticas» [16]. La creación del *International African Institute* pone de manifiesto una nueva orientación en la investigación y la reivindicación, por parte de los antropólogos, de una nueva responsabilidad en la elaboración de la política colonial.

Esta profunda inserción de la antropología en la política e ideología colonial se evidencia en la propia concepción del hecho colonial, analizado durante los años treinta en términos de aculturación, de difusión de la cultura europea entre las culturas indígenas.

La antropología clásica queda así doblemente situada en el fenómeno colonial. Por una parte, al suprimir la historia, elimina el fenómeno de la dominación colonial, y por otra, se desarrolla en una relación específica con la realidad colonial a la que ha desposeído de su propia naturaleza. Es verdad que con esta base ha podido defender posiciones anticolonialistas, ha reivindicado en ocasiones el respeto a las culturas locales, la represión de los abusos y de los errores de la administración colonial y la necesidad de respaldar

16. G. Leclerc, obra citada, página 96.

parcialmente los procesos de cambio provocados por la colonización en los representantes de las sociedades autóctonas. No obstante, su problemática se sitúa de lleno en el seno de la práctica y de la ideología dominante. Incluso en sus críticas, el considerar las sociedades estudiadas como entes autónomos, irreductibles a la cultura occidental, las posiciones anticolonialistas de los culturalistas americanos no hacen más que añadir la irreductibilidad de las culturas al simple hecho de los contactos «naturales»: el colonialismo sólo es una forma, como tantas otras, de contacto cultural [17].

Sin embargo, no me parece suficiente establecer la relación general entre etnología y antropología por un lado, y colonialismo por otro. Para la realización de una crítica real de esta disciplina es indispensable analizar los conceptos y teorías ya elaborados y que frecuentemente se reincorporan tal y como están al discurso crítico, recobrando con el concepto par-

17. G. Leclerc, a pesar del interés de los análisis que he desarrollado en los párrafos precedentes, no escapa a esta dificultad. Devuelve, a este período "positivo" de lazos de unión entre antropología y colonialismo, el carácter "liberal y preclaro" del colonialismo de los años 30 lo que resulta cuando menos abusivo. Elimina, también en realidad, el problema de la verdadera naturaleza del colonialismo y de sus fines, la creación de las condiciones de desarrollo local de la producción capitalista, lo que explica que el período de instauración del sistema colonial finalizado, a grosso modo en los años 30, sea un período de elaboración positiva de los conceptos y teorías clásicas.

te de las implicaciones ideológicas y políticas previamente criticadas a nivel general. Un ejemplo me permitirá poner en evidencia el contenido de estos conceptos y teorías.

El concepto de *segmentación* aparece como idea central en la antropología moderna. Fue introducido por Durkheim [18] quien opone sociedades segmentarias basadas en una solidaridad de tipo orgánico a sociedades organizadas, cohesionadas por una solidaridad mecánica que necesita instituciones especializadas. Esta visión clasificatoria e ideológica (inspirada en las ciencias físicas y naturales) es seguida y desarrollada por la escuela funcionalista británica. Elaborada por Evans-Pritchard en sus trabajos sobre los Nuer, será especialmente utilizada en el estudio de las sociedades no centralizadas. En la introducción a una obra clásica sobre sociedades segmentarias [19], Middleton y Tait nos ofrecen una elaborada definición: «El término segmentario ha sido utilizado con referencia a diversos tipos de sistemas sociales, pero las características esenciales son el carácter encajado de las series segmentarias y el hecho de estar en un estado de segmentación continua y de oposición complementaria» [20].

Una verdadera teoría respecto a un tipo de

18. Durkheim, *De la division du travail social*, 1893.
19. Middleton, J. y Tait, D. en *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Routledge and Regan, London, 1967.
20. Middleton y Tait, obra citada, página 6.

organización social ha sido construida con esta base:

— la sociedad global es, en estas sociedades, estrictamente igual a la suma de los segmentos que la constituyen;
— a un nivel dado los segmentos son estructuralmente equivalentes y en estado de oposición complementaria;
— tales segmentos están perfectamente insertados en la estructura total, de tal manera que su oposición a nivel primario aparece como complementaria del nivel superior;
— la estructura total está reajustándose continuamente y sufre un proceso de segmentación constante;
— la segmentación puede producirse de diversas maneras (filiación, territorio, política, etc.), pero un nivel es el determinante del dinamismo de la segmentación.

El nivel de formalización del concepto permite extenderlo a numerosas sociedades. En la obra citada, sirve para el conjunto de sociedades africanas no centralizadas. Su aplicación ha superado el área africana para extenderse a otras sociedades, en particular las sociedades tribales basadas en el pastoralismo. Enriquecido a nivel empírico de manera considerable, no se distingue teóricamente de la utilización que del mismo hacía Durkheim.

Las características de formalización están contenidas en el concepto desde su creación

y vuelven a encontrarse en los destacados análisis de Evans-Pritchard sobre los Nuer [21]. Este constata la correspondencia existente entre:

— un sistema mediante linajes agnaticios con especial importancia y ritual.
— un sistema territorial y político.

No existe ninguna institución centralizada; es un sistema de «anarquía ordenada» en la que la unidad global es el resultado de las uniones intersegmentariales del ajuste de los diferentes sistemas segmentarios.

La correspondencia entre los dos sistemas no está asegurada a priori: es fruto de la dinámica social y de constantes reajustes. Los clanes y los linajes constituyen el «esqueleto conceptual» de las unidades territoriales. «Los linajes no aparecen como grupos autónomos más que en relación con las reglas de la exogamia, con ciertas actividades rituales y dentro de los estrechos límites de la responsabilidad por homicidio. En la vida social en general, los linajes funcionan en el seno de las comunidades locales, de magnitud variable: desde la aldea hasta la tribu y como parte de dichas comunidades» [22].

El análisis de Evans-Pritchard sustenta, de

21. Evans-Pritchard, *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, París, 1958 (1.ª ed. inglesa, 1957) y *Parenté et mariage chez les Nuer*, Payot, París, 1973 (1.ª ed. inglesa, 1951).

22. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, obra citada, página 203.

manera contradictoria, la idea de que esta correspondencia responde a:

— El resultado de un complejo proceso indicativo de la reproducción social; dicho de otra forma, a la causalidad estructural que se ejerce en el tiempo del sistema.
— Una relación formal entre dos sistemas formales. Cuando investiga las raíces de esta dinámica social, este segundo análisis resulta privilegiado aunque postule la determinación última de la estructura política [23]. Tal formalismo responde a una visión estereotipada y etnocéntrica de las funciones cumplidas por los niveles estructurales de la realidad social. Vi-

23. La crítica dirigida por *L. Dumont* a Evans-Pritchard (*Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, 1971) nos parece perfectamente justificada: "Las relaciones verdaderas o duraderas serían las relaciones entre grupos permanentes. Las relaciones de parentesco (o las relaciones entre ellas) trascienden el efímero sujeto individual pero no acceden a la eminente dignidad que alcanzan las relaciones de los grupos en un sistema de grupos. Y no obstante lo esencial del autor reside en la destrucción de estas substancias, en mostrar su relatividad estructural" (página 70). Apunta a la ambigüedad fundamental de la obra de Evans-Pritchard incluso si elimina la verdadera explicación: la no disminución formal de los niveles no significa la equivalencia de funciones. De este modo cuando Dumont intenta señalar que el nivel de clan, de linaje, tiene también una función política "atributo de los grupos patrilineales" sustituye por otro formalismo el sugerido en la obra de Evans-Pritchard. En efecto, una estructura puede cumplir numerosas funciones, y determinar la función y la estructura dominante supone un verdadero análisis del ejercicio de la causalidad entre los niveles estructurales en el curso del proceso de reproducción social.

sión que implica una división entre política, sistemas de parentesco y economía tal como se desarrolla en las sociedades capitalistas, sin ver que una estructura (el linaje) puede cumplir diversas funciones y que tales funciones no son las mismas en todas las sociedades.

Queda por entender cómo un análisis empírico correcto degenera en un formalismo del que pasamos a examinar sus efectos. Un ejemplo de formalismo nos lo da el propio Evans-Pritchard al aplicar, prácticamente sin matización alguna, el análisis mencionado con anterioridad, a los beduinos de Cirenaica [24]. El mundo árabe se convertirá en campo privilegiado para el análisis de los sistemas segmentarios; sin duda, porque presenta, por razones ligadas a las capacidades específicas del sistema social, una correspondencia ideal entre segmentación por linajes y segmentación territorial [25].

Tal primacía de una situación histórica particular no se debe al azar, sino que favorece la elaboración formal del concepto de segmen-

24. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarandon Press, 1965 (1.ª ed. 1949).

25. La endogamia de linaje (modelo de matrimonio preferente con la prima paralela patrilineal) favorece la constitución de la sociedad árabe beduina, en un conjunto de grupos pasados en la endogamia y prácticamente cerrados, fundamentados en relaciones de filiación y alianzas diversificadas, si bien reglamentadas según un modelo estrictamente agnaticio. Estos grupos toman un carácter de *corporate-group* asociados a una división estricta del territorio tribal o a la transmisión de otros bienes.

tación desarrollado ulteriormente en la literatura antropológica: reificación de los grupos segmentarios de afiliación que se convierten en verdadero «ente colectivo» (Dumont); primacía que dogmatiza la determinación por el poder político; noción de equilibrio de la estructura global constantemente reproducida por la segmentación, eliminación de los rasgos no pertinentes (en particular el problema de la alianza resuelto en términos de «descendencia complementaria» por Fortes). Nos encontramos, desde este momento, ante un modelo acabado de «sociedades de linajes segmentarias», o, según la acertada expresión de J. Favret: «Sólo se produce la escisión y la fusión»[26], sociedades estereotipadas, alejadas en el tiempo y en la historia, que no han podido soportar pasivamente el choque de la colonización y la irrupción de Occidente en su historia. Esta imagen resulta francamente caricaturesca si se traslada el análisis a sociedades regidas por relaciones de clase y en las que existe el Estado, particularmente en sociedades tales como las del Magreb y del Sahara[27]. Esto comporta la

26. Una excelente crítica de la aplicación del modelo a las sociedades del Magreb ha sido hecha por J. Favret, *Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie*, 1968.

27. El iniciador en este terreno ha sido Gellner al estudiar las sociedades tribales marroquíes (*Saint of the Atlas*, The University of Chicago Press, 1969). Encontramos la misma opinión desarrollada por D. M. Hart, "Clan, Lineage, Local community and the Feud in a Rifan Tribe", in *Peoples and cultures of the Middle East*, ed. L. Sweet, The Natural History Press, New

eliminación del problema real, ya que la existencia de relaciones de clase y la dinámica que éstas implican, beneficia la visión utópica de las sociedades en principio equilibradas y en continua renovación de este equilibrio gracias a instituciones específicas (jurídicas, religiosas y políticas).

Nos hallamos ante una vicisitud cientificista, ante posiciones propias de la antropología y etnología clásicas: irreductibilidad de las «sociedades primitivas», que ocultan el etnocentrismo del proceso, y eliminación de la historia y del problema de la transformación interna de las sociedades analizadas en beneficio de un juicio normativo. El conjunto está provisto de una voluntad de modalización formal que no alcanza a ocultar las funciones reales del concepto.

Se hace necesario no contentarse con un replanteamiento general de la relación entre la etnología y el colonialismo. Resulta indispensable reducir las funciones ideológicas de la etnología y antropología dentro del marco conceptual y teórico elaborado, dentro del análi-

York, 1970, Vol. 2. Estos análisis son considerados de nuevo, sin discusión por C. C. Stewart (*Islam and social order in Mauritania*, Clarendon Press, Oxford, 1973) al analizar la sociedad mora estratificada, jerarquizada, remarcando las formas elaboradas de dependencia económica y política. Formas que llegan a negar la realidad del poder político y económico ejercido por una clase dominante, la aristocracia guerrera organizada de manera centralista (emirato) en beneficio del rol de mediador cumplido por los grandes morabitos musulmanes.

sis científico que se transforma constantemente en función de nuevos ajustes ideológicos y de la propia autonomía del desarrollo del conocimiento científico.

De la etnología a la antropología: transformaciones del ámbito científico

La crítica de la etnología no puede reducirse a poner de manifiesto sus funciones ideológicas y políticas. Debe también exponer la simultánea elaboración de un campo científico autónomo caracterizado por la evolución de la etnología a la antropología. La especificidad étnica sólo representa un elemento más del análisis, lo que comporta considerar al hombre cada vez más en sociedades concebidas como un todo. La redefinición del objeto científico se efectúa mediante la revisión de sus funciones ideológicas por la antropología cultural estadounidense. Sin embargo, gracias a la antropología social y a las escuelas funcionalistas y estructuralistas se ha delimitado realmente el campo de la disciplina, que adquiere de este modo un verdadero status científico, concluyendo así la restructuración del saber del tercer «corte» de su evolución anteriormente mencionados.

El cambio de nombre, el paso de una visión etnológica a una de tipo antropológico, no tiene como único fin eludir las funciones ideológicas ni las ambigüedades del conocimiento

científico. La profundización en la noción de etnia obliga a reservar este término a un nivel particular de la vida social, el de la conciencia de sí misma como colectividad, en un cierto tipo de sociedades[28]. La utilización del concepto «etnia» para designar los objetivos de la ciencia hizo intervenir un tipo de proceso, estereotipado y no comparativo, cuyos resultados fueron rápidamente superados. La constitución de la antropología responde a las necesidades de restructuración del saber científico, al situarlo en una ciencia del hombre más extensa, en una teoría general de las sociedades humanas.

El proyecto antropológico se orienta desde sus orígenes hacia una doble concepción del objeto estudiado:

— la cultura: la antropología es básicamente cultural.
— la organización social estudiada por la antropología social.

Vamos a seguir estas dos vías, desarrolladas hasta hoy y auténtico soporte del pensamiento crítico actual.

28. Esta profundización ha sido esencialmente el elemento primordial de la antropología soviética especialmente orientada hacia la resolución de los problemas teóricos y políticos de las nacionalidades y de las diversidades étnicas. Consúltese sobre el particular los artículos de Bromlei en *Problémes théoriques de l'éthnographie,* Sciences Sociales aujourd'hui, Moscú, n.º 3, 1971 y de V. Kozlov, *La Nouvelle Critique,* n.º 70, enero 1974.

La *antropología cultural* tiene sus raíces en la crítica que los especialistas estadounidenses hicieron del evolucionismo (Boas, Lowie). Destaca primordialmente el carácter de totalidad de los fenómenos sociales. Esta totalidad no hace referencia a «sociedades» (definidas por una cierta coherencia en su organización social), sino a las «culturas». Resulta superfluo hablar de las 150 definiciones de cultura (Kluckhohn y Kroeber), y por tanto no intentaré encontrar el común denominador de estas variantes conceptuales y teóricas. Desde un punto de vista general, la cultura aparece como la totalidad de vivencias y comportamientos transmitidos en un grupo humano y adquiridos por aprendizaje social. Cada cultura constituye un campo específico de la experiencia humana; responde a un modo particular de realización del «posible humano» definido por el conjunto de culturas presentes, pasadas y futuras. Las culturas humanas son consideradas como objeto de la antropología, lo que permite una doble experimentación sobre dicho objeto:

— Las relaciones vitales se oponen a las relaciones sociales abstractas puestas de manifiesto por la antropología.
— La totalidad de la cultura constituye un dato irreductible a cualquier otra cultura [29].

La irreductibilidad de las culturas ocasiona

29. Este punto de vista se opone radicalmente a la práctica teórica de la etnología evolucionista y de una parte de la etnología clásica que pone el acento en aspectos particulares y significativos de la evolución social (supervivencias, caracteres determinantes). Vuelve a encontrarse esta postura en una rama de la escuela durkheimiana en Francia.

el replanteamiento de la dependencia cultural de la antropología e introduce el concepto de *relativismo cultural*: la visión del «otro» está determinada en parte por la de «uno mismo» y se realiza en función de proyectos etnocéntricos.

Tal crítica no carece de interés; expone las posibilidades de una nueva imagen de la experiencia humana global y permite descubrir algunas de las funciones ideológicas de la etnología. Sin embargo, con ello, se pierde de manera definitiva el carácter histórico de las sociedades humanas; cada cultura es un elemento individualizado y equivale formalmente a las otras; todo se reduce a contactos culturales, incluido el propio fenómeno colonial.

En realidad, el culturalismo americano se apoya en una toma de conciencia y un reconocimiento de las bases antropológicas «ingenuistas» y «elementales», sobre las que reposaba el pensamiento etnológico. Intenta separar los «universales» de todos los comportamientos humanos y de sus combinaciones sociales particulares. Bajo esta perspectiva, acomete múltiples tentativas de síntesis con el psicoanálisis (Ruth Benedict, A. Kardiner) y la lingüística (Sapir) que tratan simultáneamente de fijar las condiciones universales de la vida social.

Sobre esta base esquemática e idealista se desarrolla toda una corriente antropológica. La acentuación del carácter vital de las relaciones humanas sólo es una más de las manifestaciones del deseo, y de la necesidad, de reducir la observación científica a un conocimiento inmediato de la forma de realización de presupuestos introducidos por otros medios.

Esto favorece una crítica del colonialismo que tiene influencia en las posiciones actuales de la antropología [30] y una crítica de la cultura occidental a la que se niega toda superioridad «a priori» (a pesar de reconocer su primacía «de facto» al establecerse contactos culturales). Este es el fundamento de una crítica «derechista» de la antropología, que entronca directamente con la ideología neo-colonialista de teorías (tales como la negritud), que ocultan el mantenimiento de fenómenos de dominación económica y política, en nombre de una equivalencia o de una superioridad de las culturas dominadas [31].

Volvemos a encontrar idéntica conciencia de

30. Que se evidencia, por ejemplo, en el "Proyecto de Declaración a la comisión de los Derechos del Hombre" elaborado por antropólogos del *American Anthropological Association*. No deja de tener interés el considerar que estas posturas corresponden al período de "buena conciencia" del imperialismo americano ante las primeras aventuras exteriores (Corea).

31. Esta investigación de la "autenticidad" cultural, de las raíces del hombre africano, etc., y de los caracteres a la vez universales e irreductibles de las culturas, inspira de manera dominante las ideologías de las sociedades neo-coloniales actuales.

la necesidad de estudiar la totalidad de una sociedad, en el origen de la *antropología social funcionalista inglesa* [32]. He demostrado ya las condiciones políticas e ideológicas de esta nueva formulación. Partiendo del análisis de «campo» concreto y de la constatación empírica según la cual las diferentes estructuras sociales cumplen una función precisa que la antropología debe descubrir, el funcionalismo plantea las bases de una teoría científica de la organización social.

El análisis funcionalista se fundamenta en un determinado número de postulados:

— la sociedad está compuesta por sistemas en estado de interdependencia funcional.
— algunos sistemas sociales tienen por función integrar las restantes partes del organismo social (parentesco, política o economía).
— los sistemas sociales están permanentemente en equilibrio o bien tienden a realizar (a restablecer) el estado de equilibrio.

Crea las condiciones de un verdadero análisis científico de las sociedades humanas, en general, pero presenta unos límites evidentes:
— las estructuras sociales no pueden ser reducidas a sus funciones aparentes. Los funcionalistas deducen, a menudo, la no existencia de relaciones económicas en la sociedad, dado

32. Utilizaremos ampliamente en este análisis del funcionalismo y del estructuralismo, el estudio de M. Godelier, *Anthropologie et economie*, obra citada.

que el parentesco y la política juegan un rol central y casi exclusivo.
— los sistemas «integradores» (el parentesco en las sociedades segmentarias, lo político en otras) no cumplen este rol, ya que en la sociedad global realizan simultáneamente, no tan sólo funciones aparentes sino diversas funciones: «Una instancia social, escribe M. Godelier, no puede integrar a otras sin haber asumido en su propio interior diversas funciones, articuladas las unas con las otras, según una jerarquía determinada; funciones que, en la sociedad capitalista son satisfechas por relaciones sociales que aparecen bajo la forma de subsistemas específicos en el seno del sistema social» [33]. Bajo esta perspectiva, el predominio último del análisis económico, fundamento del materialismo histórico, puede adecuarse a una situación en la que no exista otra esfera que la económica; no es suficiente que una instancia social asuma diversas funciones, y no importa cuáles sean, ya que para llegar a ser dominante, debe cumplir al mismo tiempo las de relaciones de producción.
— por último, el concepto de equilibrio fundamental permite, al evitar plantear el problema de las contradicciones internas, eliminar, (o negar como en la antropología cultural), la historia al reducirla a una suma de contingencias. El problema de la transformación de los sistemas sociales no es abordado por el funcionalismo, que da por sentado que los sistemas son estáticos. Debe, en el campo diacrónico, apoyarse en otras hipótesis: difusión, contactos culturales, etc....

El estructuralismo, última «forma» de la teoría antropológica, introduce un nuevo elemento en el análisis científico de las sociedades humanas; la idea según la cual la estructura social es una estructura real, pero que no viene dada por la forma aparente de las relaciones sociales: «El principio fundamental es que la estructura social no responde a la realidad empírica sino a los modelos elaborados a partir de ella. Las relaciones sociales son la materia prima empleada en la construcción de tales modelos que ponen de manifiesto la propia estructura social» [34].

De las características del análisis estructural practicado por C. Lévi-Strauss en sus dos vertientes, análisis de los sistemas de parentesco y de los mitos, no voy a destacar más que una limitación ya señalada por diversos autores. C. Lévi-Strauss analiza la «forma» de las relaciones sociales, crea un conjunto de reglas, las «descodifica», sin buscar la articulación real de estas relaciones con las demás estructuras sociales en la sociedad estudiada. Al preponderar los sistemas formales, deja de investigar las funciones cumplidas por estas estructuras. Cuando intenta formular una teoría más gene-

33. M. Godelier, obra citada, página 43.

34. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale.*

dimas martín socas
dodes cámalich massieu

ral de las sociedades humanas, el estructuralismo debe apelar, una vez más, a los conceptos de una antropología elemental de la que, cualquiera que sea el barniz cientificista, los presupuestos ideológicos aparecen de inmediato.

Con el funcionalismo y el estructuralismo nos enfrentamos directamente al problema de la elaboración de una teoría científica de las sociedades humanas: los datos empíricos y teóricos acumulados hasta ahora son considerables y el propio universo de la antropología, reelaborado y redefinido, permite plantear cuestiones esenciales de esta teorización. ¿Podemos afirmar que la verdadera antropología se compone de «función» más «estructura», o viceversa? De hecho, *las lagunas e insuficiencias de una y otra teoría no se deben solamente al carácter imperfecto del análisis científico sino a los condicionamientos ideológicos paralelos a la ciencia y a los postulados no-científicos en los que está basada.* El período actual está caracterizado por la necesidad de una crítica radical; el status científico de la antropología cuya elaboración he intentado explicar a través del desarrollo de la antropología cultural y de la antropología social, crea la posibilidad de esta crítica que no pudo ser desarrollada hasta finales del siglo XIX, después del estudio realizado por Marx de la obra de los etnólogos evolucionistas.

El camino necesario de una posible crítica para el establecimiento de la antropología

como ciencia con entidad propia, no es ni un puro movimiento de ideas ni el epifenómeno de las realidades económicas y políticas, aunque estén íntimamente unidas a la formación del sistema colonial. Del mismo modo, la crítica de la antropología está ligada necesariamente, pero no de manera exclusiva, a las transformaciones actuales del sistema colonial: movimientos de liberación nacional, precursores de la descolonización y opciones de países liberados e incorporados al mundo socialista.

Esta situación que es característica desde los años 30 a nuestros días, comporta transformaciones directas de la ideología y de la práctica del imperialismo. *Tales transformaciones necesitan un reajuste de las funciones ideológicas y de la teoría antropológica que van a definir la «crisis» de la antropología moderna*[35].

— Las dificultades de formulación de una teoría de la articulación de las «instancias» con-

35. Esto significa que el funcionalismo y el estructuralismo no bastan, del mismo modo que no bastaría una teoría del materialismo histórico, por ejemplo, para fundamentar un proceso científico en antropología: "Unicamente una teoría y un método que permitan pensar y analizar la forma, las funciones, la jerarquía y el modo de articulación, las condiciones de aparición y de transformación de las relaciones sociales posibilitarán superar radicalmente las impotencias del funcionalismo y del estructuralismo y pondrán fin al estado de divagación que caracterizan a las ciencias humanas" (M. Godelier, obra citada, página 81). Del mismo modo, no basta como ya he señalado previamente el acomodar a cauces materialistas los conceptos forjados por la antropología clásica para efectuar un "análisis marxista".

lleva la acentuación del desglose epistemológico en el seno del universo antropológico, la creación de una antropología del parentesco, de una antropología política, etc., e incluso recientemente de una antropología económica que se denomina marxista. Esta fragmentación sólo sirve para favorecer una «recuperación tecnocrática» por parte de los responsables de las nuevas políticas de «revalorización» de los países colonizados o neo-colonizados [36].

— cuando la ideología neocolonial hace hincapié en el concepto de «desarrollo», la antropología intenta hacerse cargo de una teoría del cambio social. Sin poner de relieve el inmediato paralelismo, subrayaré simplemente de qué manera esta reintroducción de una cierta forma de historia conduce a la antropología hacia el empirismo y el eclecticismo. La articulación tradición-modernidad, los conceptos de «desarticulación» y de «contradicción» son incluidos nuevamente en la antropología francesa por G. Balandier e investigadores africanistas discípulos suyos, sin que los fundamentos teóricos de la antropología hayan sido modificados.

— idéntico deseo de reintroducir la historia caracteriza a la renovación del evolucionismo y el desarrollo de la escuela de «ecología cultural» americana. La riqueza de los problemas

36. Pienso especialmente en la utilización de la antropología en organismos tales como la Cooperación y en particular en el ORSTOX, que gozan de finalidades prácticas inmediatas.

planteados por estos investigadores, sobre base materialista, es un hecho cierto pero no supera el marco de un neofuncionalismo que destaca solamente la función aparente de los fenómenos sociales y establece de modo mecanicista la determinación primordial de la economía. Me remito a algunas páginas consagradas al estudio de esta escuela por M. Godelier: [37] las relaciones sociales se reducen a un status de epifenómenos de las relaciones económicas, al propio tiempo reducidas a su función de adaptación a un medio específico. La riqueza del análisis empírico se ve reducida a la tautología según la cual una sociedad funciona porque existe y sus diversos elementos están adaptados ya que cumplen una función específica.

— por último, el hundimiento del mito civilizador y de la indiscutible superioridad de la civilización occidental se consuman con el movimiento de liberación del Tercer Mundo. La reintroducción de estas sociedades como sujetos autónomos de la historia va acompañada por una interrogación sobre la naturaleza universal de una historia de la que Occidente se ha adueñado de modo exclusivo durante cierto tiempo y de una ciencia de la que ha pretendido poseer todos los resortes. En el centro de la reflexión científica se introduce una crítica desde un punto de vista etnocentrista y una visión esquemática de la antropología bajo sus diversas formulaciones teóricas.

37. M. Godelier, obra citada, página 46-54.

La realizan, en primer lugar los «antropólogos indigenistas», después, los teorizadores de la descolonización que rechazan la civilización occidental en bloque, su dominación y reivindican, Fanon por ejemplo, la capacidad de reemprender la historia humana a partir del momento en que Europa la abandona tras reducirla y disminuir sus múltiples posibilidades.

La conjunción de tales factores determina lo que he llamado *la crisis de la antropología moderna* y plantea en sus nuevas dimensiones el *problema de una crítica antropológica.* Esta crítica es actualmente el centro de un debate teórico, ideológico y político de gran magnitud originado en Francia, especialmente en los años 60. La importancia y agudeza del mismo van unidas al lugar primordial que ocupa la antropología en la construcción de una teoría general de las sociedades humanas y a las importantes funciones que realiza. La crítica antropológica descubre de modo directo el núcleo de presupuestos ideológicos y metafísicos sobre los que descansa la concepción burguesa del hombre y la sociedad: aúna así, el combate ideológico y político llevado a cabo por otros, para imponer una nueva concepción materialista y dialéctica. Cualquier éxito logrado en este terreno es de una importancia capital por lo que resulta de gran interés, denunciar las formas de recuperación crítica, lo que ya he mencionado como «crítica derechista» de la antropología.

¿«Antropología crítica» o crítica de la antropología?

A la necesidad y posibilidad de la antropología tal como la acabamos de conocer, se opone una «antropología crítica»[38].

Inscrita en la perspectiva abierta por los culturalistas americanos y reelaborando, al igual que otras escuelas actuales, una visión «roussoniana» de lo «primitivo», la «antropología crítica» invierte los valores atribuidos al conocimiento científico, al progreso y al concepto de «naturaleza humana» cuya validez sustenta la antropología clásica. Esta inversión no excluye en absoluto los condicionamientos ideológicos de la «antigua» antropología: se trata tan sólo de una tentativa «ingenuista» para redefinir la relación global con el Otro (y del problema con el Otro), que tiene como consecuencia la negación del discurso científico y la instauración de un pluralismo del conocimiento, paralelo al de las sociedades humanas. A esta crítica la llamo «derechista» para subrayar el carácter idealista de su contenido y las opciones políticas e ideológicas que encubre. Trabajos tales como los de R. Jaulin se inscriben totalmente en un contexto de «crisis» de la

38. Del nombre de una colección en la editorial Fayard, dirigida por A. Gheerbrant, en el que puede encontrarse entre otros a R. Jaulin, etc... Destaquemos el interés manifestado por la edición burguesa en Francia hacia esta escuela.

antropología de la que hemos destacado las causas y efectos [39].

El punto de arranque es la denuncia de la dominación colonial y de sus consecuencias: destrucción de otras sociedades y culturas, imperialismo absoluto de la civilización occidental; R. Jaulin escoge un camino inicial: hace hincapié en la destrucción de pequeños grupos que representan civilizaciones juzgadas como «marginales» por el colonialismo, por ejemplo los indios del Amazonas [40]. Esta elección podría estar justificada del mismo modo que lo están las opciones antropológicas especialmente orientadas a la denuncia de estos crímenes, poco conocidos, del imperialismo, pero en realidad se fundamenta en juicios apriorísticos sobre los que trataremos más adelante.

39. Nos encontramos aquí, con posturas defendidas por R. Jaulin en *La Paix Blanche*, Combats, Seuil, París, 1970; *De l'ethnocide*, Colección 10/18, n.º 711, 1972; *Gens du soi, gens de l'Autre*, Colección 10/18, n.º 800, 1973.

El destacar aquí a R. Jaulin significa apuntar al representante más sistemático, y también al más desmedido, de posturas distribuidas en buena parte del medio antropológico francés, sea de forma consciente y activa o bajo la forma de participación más o menos consciente en una ideología difusa.

La justificación de algunas páginas consagradas a una obra, sea dicho de paso mal construida, irritante y muy circunstancial es el lugar en que está situada actualmente en el campo ideológico.

40. R. Jaulin expresa a veces la idea según la cual el peso demográfico de otras civilizaciones, les permitirá cualquiera sea la presión del imperialismo, volver a encontrar la autenticidad; este sería el caso de los indios andinos al tiempo que los del Amazonas están condenados a la muerte cultural. Visión mesiánica que podría discutirse.

R. Jaulin niega toda posible utilización de esta denuncia por parte de la etnología «colonial», situada plenamente en un marco de relaciones destructoras, mantenidas por nuestra civilización con las otras (la paz blanca). Esboza una imagen apocalíptica, sin matizar, procedente a menudo de los elementos de tales relaciones: el administrador es siempre el protagonista pero aparece alineado en una galería de retratos junto al misionero, al periodista, al etnólogo, etc., agentes de una misma actividad provocadora del etnocidio. Su negación de la etnología es, por tanto, total y absoluta [41].

R. Jaulin se deja llevar, a continuación, por los «vicios» de forma etnológicos. Ataca la primacía de la monografía, clasificación discontinua y desarticulada, reintroductora de un modelo abstracto de la sociedad real. Condena la

41. "La etnología colonial se sitúa en el interior de un momento particular de la sociedad (y de la reflexión) occidental. El error cometido por la etnología al juzgar las demás civilizaciones nos remite al imperialismo y al cientificismo industrial aparecido en el siglo XIX; cientificismo basado, además, no en el hecho de considerar a los expertos como grandes ingenieros sino en la politización, vulgarización y difusión de toda clase de resultados (sic.). Nos remite asimismo a la idea de una naturaleza deshumanizada y encerrada en sí misma que deberíamos dominar y sojuzgar de modo total y a la que no podemos considerar como aliada y definición de nosotros mismos; en este tipo de naturaleza quedan relegados tanto los salvajes como nuestro pasado. La etnología supo aunar los salvajes y nuestro pasado, construyó los primeros modelos arqueológicos y la divulgación de la cultura, y un poco de todas partes, poco importa, humanismo vano, después situó tales modelos en los orígenes de la naturaleza." (*La Paix Blanche*, página 293.)

división fragmentaria de la investigación: sistemas de parentesco, políticos, sistemas simbólicos, que ocultan las verdaderas relaciones vitales, en beneficio de una primacía de categorías que hacen referencia a la universalidad, la cual a su vez nos remite a nuestra civilización. Faltos de la imagen real de la totalidad de lo vivido, son renovados puntos de vista etnocéntricos, sistemas formalizados sobre bases discutibles; llegamos así a la constitución de una antropología que, lejos de construir una teoría general de las sociedades, elabora una teoría de las mismas a partir de la nuestra: «Al no haber una teoría relativa a estas colectividades (lo que implica la comparación de culturas de modo absoluto) el reunir fragmentos (el económico, el mítico, etc.) definidos arbitrariamente por nosotros y reconstruir distintas civilizaciones resulta absurdo y colonial» [42].

Veamos cómo se desarrolla el concepto de «crisis» antropológica en la crítica de R. Jaulin. Según él, la relación «reflexiva» del Sí mismo y del Otro es el objeto de la antropología, englobándola de manera total. Los objetos reales del conocimiento son las «civilizaciones» que aparecen (la reflexión de R. Jaulin es especialmente pobre en este punto) como el Otro y el Sí constituidos como sistemas sociales irreductibles; las colonizaciones, como datos y conjuntos, deben ser descritas e interpretadas por el conocimiento científico. Sin embargo, la posición de R. Jaulin expresa un super-organicismo próximo a los análisis culturalistas de los americanos (Kroeber); las civilizaciones son organismos con entidad propia desarrollados en el tiempo y en el espacio, diferenciables de sus propios componentes.

Hasta aquí no hay nada original; ni aparece la nueva idea de la irreductibilidad de las civilizaciones que desarrollan distintas formas de «naturaleza humana». Lo más original resulta ser una reinstauración de la perspectiva rousoniana; una tipología de las civilizaciones destacando dos vertientes, la de la civilización «blanca» por un lado y la del «indigenismo» por otro; dos formas del desarrollo de la humanidad, el primero centrado en la compatibilidad con el Otro y la Naturaleza, y el segundo comprometido en una búsqueda frenética de una identidad del Otro y de la naturaleza con Él, de una apropiación llevada a cabo en la muerte del Otro y en la destrucción de la naturaleza. La civilización «blanca» con sus raíces judeocristiana, al reelaborar la idea totali-

42. R. Jaulin, obra citada, página 10.
El autor llama aquí nuestra atención sobre el proceso real de fetichización del conocimiento que tiene sus raíces en sus funciones ideológicas. Podemos comparar con la cita de M. Godelier: "Una antropología no puede aceptar considerar las relaciones económicas como un ente separado y autónomo de la organización social, y a las restantes relaciones sociales como variables exógenas de las primeras, ejemplo de formulación realizada por economistas no marxistas al analizar la economía capitalista o las economías de países subdesarrollados" (obra citada, página 27). Inútil añadir que las consecuencias obtenidas de estos autores son completamente irreductibles.

zadora y asimiladora de Dios, al refugiarse después con idénticos fines en la industria y en la ciencia, representa una muerte del Otro, siendo el etnocidio su manifestación simbólica, que en ciertos aspectos resulta esencial para una toma de conciencia de infelicidad y culpabilidad: «La criminalidad cultural, el etnocidio, es la consecuencia de una extensión de nosotros mismos a la imagen contradictoria de las relaciones que nosotros imponemos, que nos son impuestas y en las que en realidad existimos; aun cuando el fracaso de esta criminalidad cultural, es decir la unión, a pesar de todo, entre civilizaciones (no confundir con el mestizaje de los individuos) ha hecho posible la grandeza blanca, la acumulación de toda suerte de bienes y la oposición manifiesta de los protagonistas del drama, nos ocultan y nos hacen mentir respecto al prójimo. El prójimo, estas otras hominizaciones, estas otras sociedades» [43].

Se podrían obtener conclusiones parecidas del análisis del pensamiento de R. Jaulin y de la antropología cultural en su conjunto: al negar fundamentalmente toda relación con la historia, al reducir los problemas de dominación a contactos culturales, se sitúan plenamente en el seno de la ideología dominante y siempre presente en las *funciones ideológicas* del conocimiento antropológico. En ciertos aspectos, sin embargo, R. Jaulin va más lejos: ciertos elementos de su reflexión, profundamente

43. R. Jaulin, obra citada, página 10.

integrados en la crisis política e ideológica del mundo capitalista, testimonian definiciones ideológicas específicas de la crítica «derechista» de la antropología [44].

El proyecto inicial de R. Jaulin sólo alcanza a fundar una nueva antropología descriptiva, restituyendo la idea de lo vivido y de totalidad, aportando el testimonio de una adaptación objetiva y de una abierta y profunda inserción en la vislumbración del Otro. La inadecuación del planteamiento científico, forma del «imperialismo blanco» se presenta total en este aspecto:

«La etnología es la ciencia que tiene una mayor participación en el desconocimiento de los Otros y, por tanto, en nuestro propio desconocimiento. El desconocimiento de los Otros no es sólo un no-conocimiento sino un conocimiento negativo, el hombre como ser artificial, el desprecio de su significación: la negación de la vida necesaria en los actos cotidianos. Este abuso es el privilegio de la palabra; el privilegio de las palabras al reemplazar a los hechos: no porque la palabra no pueda

44. Estas funciones no son, por otro lado, nada originales, pero se inscriben de lleno en un contexto ideológico mucho más amplio, que responde a la crisis actual de la sociedad burguesa: en un cierto número de temas (polución, crecimiento cero, catástrofes, pesimismo, de los que la "crisis de energía" es un ejemplo), las posiciones "izquierdistas" "pseudoprogresistas" se unen a las manifestadas por ideólogos de la burguesía.

La conjunción en este punto, de escuelas tan diversas no debe sorprendernos.

participar en las relaciones entre las cosas sino porque este abuso aparece sólo cuando esto ocurre. Cuando imaginamos la palabra como centro de todas las cosas aparece un conjunto, un discurso ordenado, y es entonces cuando se establece el poder y la estafa»[45]. El Verbo y el Poder constituyen los dos elementos que permiten a Occidente atribuirse el sentido del mundo y laborar por su destrucción. El pensamiento de R. Jaulin se plantea así según una serie de dicotomías simples que se corresponden y que podemos entretenernos en señalar.

Realidad	Discurso
Discontinuo y no finito	Totalizante y cerrado
Identificación auténtica	Objetivación
Compatibilidad	Contradicción negativa
Vivido	Abstracto
Complementariedad	Adaptación
Armonía	Conquista (lucha)
Totalidad relativa	Totalizadora
Exogamia	Endogamia
Curiosidad	Etnocidio
Matemáticas	Ciencia
Filosofía	Dialéctica

45. R. Jaulin, *Gens du Soi, gens de l'Autre,* obra citada, página 429.

La etnología situada en el universo de la ciencia, se inscribe plenamente en el campo del noconocimiento; se le opone una antropología a desarrollar, de la que R. Jaulin se contenta con trazar el esquema en su último libro: descripción del encadenamiento de los actos vitales, formalización sobre bases matemáticas, comparación no asimiladora buscando la verdad sustentada por el Otro. Dado que la sociedad europea no tiene conciencia del modo en que se relaciona con el Otro, de su totalidad, únicamente tal antropología puede proporcionarle esta conciencia al restituirle la relación con el Otro. Contribuyendo de este modo a la liquidación de la «crisis» de nuestra sociedad.

La negación del discurso científico, el rechazo del pensamiento dialéctico son otros tantos aspectos de la ideología oculta tras el verbo agresivo de R. Jaulin[46]. La primacía dada a las matemáticas no modifica nada; el situar las matemáticas al lado de la «naturalidad» de las cosas, puede renovar un cierto grado de formalización, condición necesaria a todo análisis científico. La idea de medida, sustentada en el pensamiento reflexivo del Otro, no contiene oposición alguna entre la «naturalidad» del Otro y la de las matemáticas, expresando

46. Liquida de paso la teoría marxista, materialista y dialéctica: "que expresa el fenómeno de la civilización en particular"... "integración conocedora de los otros a Occidente" (*Gens du Soi, gens de l'Autre,* obra citada, página 433). Podemos detectar el mismo tipo de crítica del marxismo que el imperante en la ideología neocolonial.

de modo directo esta relación reflexiva, relación confrontada con su civilización y con las otras. La mezcolanza ideológica se vuelve aquí funambulismo. La demostración es, por otro lado, menos importante que lo que intenta demostrar.

Al rechazar y negar el uso de la dialéctica, al devolver el discurso científico a su función ideológica, la «antropología crítica» revela su incapacidad para ser algo más que el reflejo y la emanación inmediata de la crisis de la sociedad occidental. No parece necesario sorprenderse ante el hecho según el cual esta crítica concluye sus características «derechistas» al proveerse de componentes ideológicos y políticos francamente reaccionarios [47].

47. Por citar sólo algunos ejemplos de estas posiciones: el anarquismo terrorista de derechas se refugia en una visión retrógrada ("Para que se enderece nuestra cabeza y no destruyamos el pequeño fragmento —necesariamente finito— de universo que los hombres se quieren otorgar, es necesario dirigirse hacia el arte de vivir, al artesanado y la pequeña industria familiar y no hacia la abstracción y la industria" *Gens du Soi...*, obra citada, página 15); eliminación en nombre de una función agresiva del Verbo y el Poder que pueden acercarnos a posiciones como la de G. Deleuze ("La actitud integradora del mundo blanco con respecto al mundo indio es equivalente a la del empresario que destruye a un competidor sin obtener ninguna ventaja material: el beneficio, es en este caso, relativo y simbólico, toma sentido en un planteamiento no referido a la totalidad", *La Paix Blanche*, página 12). Aún más grave, el terrorismo oculta una concepción elitista e individualista (ver nota 41) al oponer a los fenómenos de clase, las capacidades de una élite científica e intelectual para transformar el mundo, al negar los fenómenos de clase ("A la dependencia de

He definido en diversas ocasiones los elementos de una verdadera crítica de la antropología en contraposición a la crítica «derechista».

Su punto de partida es el descubrimiento de las funciones ideológicas del conocimiento antropológico, no solamente de los lazos de unión generales entre antropología y colonialismo, sino además del contenido ideológico de los conceptos elaborados por la antropología clásica. Este análisis debe, por otra parte, revelar los presupuestos idealistas que constituyen la antropología «ingenuista» y «dada». Este núcleo, aparentemente fácil de alcanzar, es en realidad y en el período actual de «crisis» antropológica (y más generalmente de la visión burguesa del mundo), el ave fénix que resurge eternamente de los incendios originados por la falsa crítica «derechista».

Una verdadera crítica antropológica fundamenta el estudio relativo del pluralismo de las sociedades humanas, sobrepasando el punto de vista etnocéntrico para integrar en la misma

una clase por otra... sucede la dependencia de una masa privada metódicamente de coordenadas culturales al tiempo que se pretende investigarlas mediante un modernismo político-mandarino-cientifista, una sub-civilización de baja calidad" *La Paix Blanche*, página 294), y al eliminar el verdadero sentido del proceso revolucionario. Esta ideología podría denominarse como la "mala conciencia" de una sociedad en crisis, expresada a través de las posiciones terroristas y derechistas de los intelectuales que se sitúan en el seno de la ideología dominante y niegan toda relación con la misma.

visión científica su propio juicio sobre la «historia parcial», y el juicio realizado por las otras sociedades sobre ellas mismas al relacionarlas con la capacidad de pensamiento propio y con las capacidades, que aparecen hoy cada vez más manifiestas, de ejercer un autocontrol, y dirigir su propio destino (desvelando la apariencia mistificadora de las relaciones sociales).

La crítica de la antropología viene acompañada por la reintroducción en la historia, como entes autónomos, de sociedades que habían sido excluidas por el colonialismo para mejor dominarlas, y por la antropología para poder «apropiárselas» como objetos científicos. Podría discutirse la necesidad histórica de este doble subterfugio, pero nuestro propósito no es hablar sobre las posibilidaes de la historia, de los modos de producción o las de las ideas; nos conformamos con señalar el carácter histórico de este último «corte» en el campo epistemológico de la antropología y de los problemas que plantea un verdadero pensamiento crítico. Este pensamiento crítico no puede contentarse con negar el contenido científico que lo ha precedido bajo pena de perderse en una negación idealista de las propias condiciones de un pensamiento científico. Vuelve a hacerse cargo de los problemas reales sustentados por la antropología clásica. Dos puntos aparecen como fundamentales:

— el concepto de totalidad de una sociedad humana que, en adelante, deberá considerarse

como una unidad histórica, verdadero objetivo tanto de la teoría científica como de la práctica social.

— las relaciones entre estructuras y funciones, punto en el que habíamos dejado la crítica de las posiciones funcionalistas y estructuralistas (ver nota 35).

El modelo histórico de tal análisis ya existe; me refiero al análisis marxista del modo de producción capitalista y de las condiciones generales planteadas por Marx en el estudio de las sociedades humanas (teoría del materialismo histórico). Al enunciar en términos generales el problema de las relaciones entre infraestructura y superestructura y el de la determinación en última instancia, como explicación de la evolución de las sociedades en la historia, transformaciones de la infraestructura (condiciones de producción), Marx planteaba por vez primera el problema de la formulación de una teoría general de las sociedades. Lo que no prejuzgaba en absoluto eran las formas concretas existentes en la historia, en especial la naturaleza de las estructuras que realizan las funciones reales de producción.

Ya he señalado los problemas de la impotencia relativa de la crítica marxista después de Marx, impotencia que alegan sus adversarios al poner en duda la capacidad para abarcar todas las sociedades históricas. Lo que no significa que esta necesaria revisión deba explicar el resurgimiento de los condicionamien-

tos ideológicos de la antropología clásica en el seno de la crítica marxista y la constante tentación del materialismo vulgar esquemático y empírico del que hemos visto sus errores en la ecología cultural americana [48].

El desarrollo de una crítica marxista de la antropología puede situarse en Francia alrededor de los años 60 [49]. Esta crítica se desarrolla particularmente en el campo de la antropología económica, en el estudio de los sistemas económicos de las sociedades precapitalistas [50]. A pesar de los logros innegables de estos trabajos, la problemática que plantean no nos concierne. El estudio marxista de los modos de producción precapitalistas, so pena de recaer en las vicisitudes denunciadas en la antropología clásica, debe introducir una problemáti-

48. En este punto simplificamos de manera excesiva. Sería necesario interpretar de modo paralelo la esclerosis dogmática del pensamiento marxista en el campo antropológico que aparece de modo diáfano en la etnología soviética y en numerosos antropólogos marxistas hasta 1950. Esta esclerosis ha contribuido a lanzar anatemas sobre la investigación marxista en este terreno, la cual no ha gozado de gran originalidad hasta hace unos diez años.

49. En especial en el marco del CERM existe una reflexión simultánea sobre los antiguos modos de producción (Vernant, Parain), feudales (Galissot, Parain) y asiáticos (Godelier, Chesnaux, Surat-Canale) que renuevan considerablemente la teoría marxista de los modos de producción y constituyen en el momento actual el cuerpo más completo de reflexión en este campo.

50. Con los trabajos de C. Meillassoux, M. Godelier, E. Terray por sólo citar algunos de los iniciadores de una rama de la hoy en día ampliamente desarrollada antropología francesa.

ca original al reintegrar todos los problemas científicos planteados con anterioridad. Alcanzando la totalidad histórica de las sociedades estudiadas, estudiando las transformaciones posibles y reales de los sistemas sociales y su articulación en formaciones sociales concretas, se sitúa más allá de la antropología. Desde este momento, «una única ciencia crecerá, que será al mismo tiempo teoría comparada de las relaciones sociales y explicación de sociedades concretas aparecidas en el irreversible transcurso de la historia» [51]. La investigación antropológica se resuelve en la teoría del materialismo histórico, en una teoría unificada de las sociedades humanas, del hombre en sociedad.

Al reconocer que la crítica de la antropología es el verdadero fin de la antropología, la integración de los problemas sustentados por la teoría del materialismo histórico, los investigadores marxistas reconocen que el «papel histórico» de la investigación antropológica no ha terminado todavía. Los trabajos antropológicos de los marxistas en la actualidad pueden ser resumidos de manera breve como la elaboración de múltiples campos teóricos [52].

— la teoría de los procesos de hominización: la antropología integra los datos facilitados por la historia, por la arqueología, sociología y psi-

51. M. Godelier, obra citada, página 34.

52. Sobre este tema puede consultarse nuestra introducción al número especial de *La Pensée*, n.° 171, octubre 1973, páginas 3-9.

cología para construir la teoría de los modos de hominización en la vida social y plantearse los problemas fundamentales de las relaciones entre trabajo y lenguaje, valores y símbolos, formas elementales de la vida social, etc.
— la teoría de los modos de producción y de sus transformaciones. Ya he enumerado los problemas cruciales planteados por este trabajo teórico, por lo que no puedo más que volver a señalar su capital importancia para la teoría y la práctica social.
— la teoría de las divergencias entre sociedades humanas a la que originalmente se reducía la etnología, es una teoría elaborada a partir de las dos precedentes, que explora las posibilidades de la historia en su concreta realización.

Este último trabajo teórico alcanza toda su importancia en los problemas de la práctica social y política actuales. El rol de la antropología, después del último «corte» forjador del ejercicio de una crítica antropológica no trata únicamente de culminar, de continuar un trabajo teórico. Se define, además, por las condiciones actuales de la práctica social que nos va a mostrar el examen de las relaciones actuales entre el conocimiento antropológico y los problemas de lo que generalmente conocemos por «Tercer Mundo». Tales relaciones replanteadas a través de la crítica marxista de la antropología entran de lleno en el campo de relaciones entre ciencia e ideología, teoría y

práctica social que definen las funciones revolucionarias de la antropología moderna[53].

Antropología y Tercer Mundo

En el transcurso de esta crítica, la antropología se sitúa en una nueva relación con su objeto de estudio que, mientras tanto, ha sufrido mutaciones radicales: su formulación en el Tercer Mundo, cuya intervención en la historia mundial es cada vez más patente.

Esta intervención aparece, en especial, como la capacidad de «elección» del tipo de desarrollo, del modo de ser de la sociedad futura. Tal elección, reducida en ocasiones a una «nueva posesión» de sí, al ejercicio del libre albedrío de los pueblos dominados, corresponde realmente a una particular relación de «transición»: entendemos por tal concepto el modo histórico actual de transformación de estas sociedades, hecho posible gracias a la existencia en el escenario mundial de un bloque comunista y un bloque capitalista. Aunque nuestro objetivo son las ideologías y no el fenómeno propiamente político, esto no nos impedirá esbozar una somera definición. Definición, que

53. Que no situamos en la transformación del antropólogo en guerrillero o en asistente-revolucionario al estilo de los países del Tercer Mundo, pero sí en la doble relación que sostiene con la teoría que formula y la práctica que desarrolla en el campo de su experiencia política lejos de toda culpabilidad global sobre su localización histórica.

no tenemos en cuenta —no por desinterés sino porque se trata de un problema de valoración sobre el sentido histórico de esta transición—, excepto para señalar, frente a ciertas interpretaciones idealistas, que su necesidad se deriva de condiciones históricas anteriores a la inserción de las sociedades colonizadas en el sistema capitalista mundial, modificador irreversible de las posibilidades de transformación específicas contenidas en las estructuras sociales anteriores a su articulación con el capitalismo.

La existencia de *estos fenómenos de transición* apoya la posibilidad y la necesidad actual de una investigación antropológica independiente; esto explica que, cualesquiera que sean los fines de la crítica marxista antropológica, su papel histórico como disciplina sustentadora de una relación ideológica y política con su objeto y con una práctica social no ha finalizado todavía. El «corte» teórico descrito previamente como momento actual de la crítica antropológica, determina al mismo tiempo *una reestructuración del saber que se inscribe en la teoría del materialismo histórico bajo una nueva relación ideológica con su objeto. La principal diferencia estriba en que la citada relación es en esencia revolucionaria, insertada en una teoría y práctica revolucionaria*[54].

54. Para evitar de nuevo todo equívoco, esto supone que la función revolucionaria de la antropología no define de modo inmediato la de la antropología. Se trata de dos niveles distintos que no interfieren en el hecho de si la práctica y la teoría en una situación histórica dada son los propios individuos y partidos, lo que será más el resultado de una adquisición de la teoría (y de su elaboración) por los militantes del Tercer Mundo que de la puesta en práctica por el antropólogo. Algunos partidos revolucionarios del Tercer Mundo parecen haber adquirido la conciencia de esta necesidad.

La evolución de los estudios actuales sobre el imperialismo se lleva a cabo bajo esta perspectiva. A pesar de las precauciones tomadas por Lenin («el razonamiento de orden general olvida o relega a último plano la diferencia esencial de las formaciones económicas y sociales, degenerando infaliblemente en profundas banalidades o estupideces... La misma política colonial del capitalismo en sus fases anteriores se distingue fundamentalmente de la política colonial del capitalismo financiero»)[55]. Los estudios sobre el imperialismo son, en su mayoría, de orden general e implican una visión «centralista» en su planteamiento del cambio revolucionario en los países capitalistas y en su interpretación en términos «periféricos» de los problemas de las colectividades dominadas. Esta visión históricamente válida y paralela a la antropología al constituirse en disciplina independiente, está actualmente circunscrita a sus capacidades para reconsiderar las formas originales de transición en los países del Tercer Mundo. Necesita ser sustituida por *una teoría de la transición más amplia* y por

55. Lenin, *L'imperialisme stade suprème du capitalisme*, Editions de Moscou, página 93.

dimas martín socas
dodes cámalich massieu

unos análisis específicos de las situaciones históricas [56].

Tales situaciones están caracterizadas por una combinación especial de las formaciones económicas y sociales dominadas, y del capitalismo. Su originalidad reside:

— en la forma de dominación (colonias, semicolonias, neocolonialismo) que varía según el período.
— en las condiciones de la combinación, o lo que es lo mismo, en las formaciones pertinentes y transformaciones que resultan de la articulación. Uno de los escasos ejemplos de estudio en este terreno es la obra de Lenin *El desarrollo del capitalismo en Rusia* [57].

56. Teoría que está a la orden del día no solamente en los marxistas de los países directamente afectados sino además en los países socialistas tal y como aparece en lo debates publicados por la *Revue Sciences Sociales aujourd'hui*, 2(4), 1971, Moscú, semejantes a los artículos de los diversos países del Tercer Mundo; un trabajo interesante del húngaro Imre Marton, *Polarisation, diversification et les buissonnances des voies de développement dans le Tiers Monde* (1973) ha sido difundido recientemente por el CERM. Plantea con gran precisión los problemas de las transformaciones teóricas y metodológicas indispensables para una teoría general de este tipo, de la que además señala las dificultades: "Debemos evitar dos escollos. El de una desparticularización de la tendencia general de los conceptos ideológicos y políticos universalizantes pero de orden dogmático y especulativo, que deducen a partir de un concepto, una progresión unilineal de la humanidad como si éste incluyera los elementos prefabricados del edificio histórico. El otro implica una desgeneralización de lo particular".

57. Lenin, *Obras Completas*, Tomo 3, Editions Sociales, París, Editions du Progrès, Moscú, 1969.

En lugar de amplios desarrollos de orden general sobre las tareas a seguir por la antropología, desarrollaré algunos ejemplos de los problemas a tratar bajo esta perspectiva. Tales ejemplos se verán ilustrados por datos extraídos de mis trabajos personales, en especial sobre Mauritania.

Uno de los primeros problemas analizados es la combinación histórica de dos tipos de formación y su transformación. Las teorías del imperialismo hacen hincapié en las condiciones de desarrollo del capitalismo, pero sin llegar a esclarecer totalmente las condiciones de formación del sistema colonial.

En el marco de dominación del capitalismo mercantil, he mostrado cómo la reproducción simultánea de dos formaciones sociales era sometida previamente a la de tipo pre-capitalista [58]. En el siglo XIX, la sociedad mora entra en relación directa con el capitalismo mercantil implantado desde el siglo XVIII en las costas mauritanas y en el Senegal. En la sociedad mora, la producción mercantil existía anteriormente si bien limitada a un sector de la producción y subordinada al modo de producción dominante («doméstico-tributario») en el sector pastoral. La extensión de la producción mer-

58. P. Bonte, "Quelques problèmes théoriques de la recherche marxiste en anthropologie", *La Pensée*, n.° 171, octubre 1973, donde examino el trabajo de P. P. Rey, *Colonialisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme*, F. Maspero, París, 1971.

cantil capitalista [59], se efectúa gracias a la penetración de mercaderías en la esfera de circulación pre-capitalista. Tributos, dotes, etc., son, en esta época, los componentes de la mayor parte de los productos suministrados por el capitalismo europeo.

Esta forma de contradicción favorece el desarrollo de las contradicciones de la sociedad de clase pre-capitalista, acentúa la diferenciación social y contribuye a la centralización política. Revela un cierto grado de «compatibilidad estructural» entre las dos formaciones. El análisis de las condiciones de establecimiento del colonialismo debe tener en cuenta estos diversos grados de compatibilidad que determinarán diferentes tipos de articulación y favorecerán evoluciones históricas divergentes. De este modo, las sociedades basadas en el «linaje» estudiadas en el Congo por P. P. Rey presentan un menor grado de compatibilidad que, en una situación de articulación con el capitalismo mercantil comporta la estabilización de las contradicciones de la sociedad pre-capitalista. En ciertas regiones de América Latina se desarrolla una estructura latifundista. Por el contrario, el desarrollo del capitalismo japonés en el siglo XVIII, sobre base feudal, revela

59. K. Marx: "El modo de producción capitalista, hasta donde le es posible, tiende a convertir toda producción en producción mercantil. El principal modo de conseguirlo es precisamente introducir toda producción en su proceso de circulación" (*El Capital*, Libro II, Tomo 2, vol. 2, página 102).

una situación histórica de compatibilidad máxima con las dos formaciones citadas.

La compatibilidad de la formación mora es bastante limitada; en el marco precolonial se da una acumulación y esterilización de mercancías y dinero en unas estructuras precapitalistas; el trabajo se realiza exclusivamente en el marco de las relaciones de producción dominantes (tributarias, esclavistas, domésticas). La conquista y el posterior establecimiento del sistema colonial, al destruir las condiciones de reproducción propias de la formación mora, posibilitarán una nueva extensión de las relaciones de producción capitalistas.

Tales procesos responden *a las condiciones, a la vez generales y específicas,* de implantación del sistema colonial. Justifican una interpretación diversificada y al propio tiempo general de la naturaleza del colonialismo. La investigación antropológica permite formular una teoría de estas formas históricas variables hallándose situada en un lugar clave para analizar estos procesos. La teoría no puede ser construida, efectivamente, más que a través de un estudio preciso de las condiciones de producción pre-capitalista y de los modos de producción dominantes. Necesita, por otra parte, tener una aguda conciencia de las transformaciones históricas ocurridas en el desarrollo del capitalismo (forma bajo la que aparecen «sobre el terreno» las sociedades estudiadas por la antropología).

Del mismo modo, la antropología puede y debe estudiar las transformaciones que van uni-

das a la descolonización e instauración de un sistema neocolonial. Estas transformaciones surgen de las contradicciones desarrolladas por las formaciones cuya combinación definió el colonialismo y por las que se deducen de la propia naturaleza de su articulación. Incluso desembocan en situaciones históricas particulares de las que la teoría debe rendir cuenta en términos generales y específicos. La restauración de una instancia política independiente introduce junto al neocolonialismo, nuevas contradicciones que caracterizan las evoluciones económicas y políticas de estos estados, en especial la dualidad mencionada en la elección de desarrollo. La formación de un sector público, cuya importancia crece en función de la incapacidad cada vez más manifiesta de una burguesía nacional o internacional, que tiene a su cargo la construcción de la nación, la pluralidad de sectores de producción y de estructuras de clase, la existencia de un sector capitalista dependiente de las grandes empresas multinacionales tiene como consecuencia la diversidad de evoluciones históricas aparecidas.

Prefiero no desarrollar aquí tales ejemplos para evitar el entorpecimiento de lo expuesto. Me conformaré con señalar la extensión y novedad del campo que se abre así, a la investigación y teoría antropológicas.

Campo que por otra parte, no es más que una nueva formulación de lo que anteriormente había fijado la antropología clásica: las diferencias entre las sociedades humanas. Vemos

al nuevo contenido ofrecido bajo una aparente identidad, y a la nueva relación ideológica que origina entre el conocimiento científico y su objeto convertido en sujeto independiente poseedor de práctica propia.

Este análisis tiene otra importante consecuencia: la antropología puede de ahora en adelante justificar el rechazo de su estrecha relación con un objeto de estudio limitado (las sociedades primitivas y arcaicas), al aplicarse a todas las situaciones de transición y no solamente a las del Tercer Mundo.

En las sociedades capitalistas, la investigación de las vías específicas de transición al socialismo se lleva a cabo, cada vez más, apoyándose en las particularidades nacionales cuya teoría está por desarrollar.

Incluso en los países socialistas, los problemas de construcción del socialismo plantean los referentes a las identidades nacionales o pluralismo interno, problemas que por otro lado son actualmente considerados por la teoría de modo parcial.

En uno y otro caso, la investigación antropológica se halla situada en el centro de los debates teóricos concernientes al contenido y forma de la transición. La antropología, enfrentada a sus problemas originales de análisis de las dificultades históricas, puede ahora resolverlos al crear las condiciones de su propia superación en una teoría materialista de las transformaciones de las sociedades humanas.

Las lagunas encontradas en esta teoría gene-

ral de la transición no suelen, por otro lado, aparecer explícitamente junto a los problemas planteados por el análisis y la práctica de los movimientos de liberación nacional. La práctica empírica de las múltiples luchas anti-imperialistas y vías de transición al socialismo requieren un esfuerzo teórico que implique de modo directo la responsabilidad política e ideológica de esta disciplina. La construcción de tal teoría, unida a la práctica revolucionaria ya desarrollada, está en el seno del desarrollo de la antropología moderna.

Conclusión

He intentado demostrar que:

1) La readaptación crítica de los problemas científicos reales planteados por la antropología se corresponde con el último «corte» epistemológico y teórico del esquema de construcción como disciplina particular de las ciencias humanas.

2) En realidad este enfoque crítico desemboca en una necesaria superación de la especificidad de la antropología que se inscribe en la teoría del materialismo histórico.

3) Tal enfoque es paralelo a la última etapa, actualmente en curso, de la reintroducción de las sociedades del Tercer Mundo en la historia, lo que plantea el problema de la transición a escala mundial.

4) En estas condiciones, el papel histórico de la antropología actual es contribuir al establecimiento de esta teoría de la transición (reestructuración del saber antropológico que queda centrado en el estudio de las diferencias históricas entre las sociedades humanas) lo que hace posible un nuevo tipo de relación ideológica entre la antropología y su objeto (revolucionario).

5) Este papel específico y esta nueva relación definen el nuevo compromiso político e ideológico de la antropología tanto en los países del Tercer Mundo como en los países capitalistas desarrollados y en los socialistas.

P. Bonte
Febrero 1974

INDICE

La etnología y su objetivo: premisas y génesis 7
Crítica de la etnología clásica 20
De la etnología a la antropología: transformaciones del ámbito científico . 32
¿«Antropología crítica» o crítica de la antropología? 45
Antropología y Tercer Mundo 61
Conclusión 70

CUADERNOS ANAGRAMA

Serie: Sociología y antropología

2 Edmund Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*
Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*
10 Claude Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*
16 André Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*
28 Oscar Lewis, *La cultura de la pobreza*
O. Lewis, K. S. Karol y C. Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución*
29 Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber*
Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*
50 Julian Pitt-Rivers, *Tres ensayos de antropología estructural*
62 Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*
63 Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau y Ruy Mauro Marini, *Tres ensayos sobre América Latina*
68 Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*
72 Claude Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*
84 Bruce G. Trigger, Friedrich Engels y otros, *Sobre el origen del hombre*
85 Luc de Heusch, *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas*
Mary Douglas, *Sobre la naturaleza de las cosas*
102 Maurice Godelier, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*
103 Kent V. Flannery, *La evolución cultural de las civilizaciones*
107 Pierre Bonte, *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*

En otras series:

1 Isaac Deutscher, *Las raíces de la burocracia*
3 Noam Chomsky, *Sobre política y lingüística*
4 Eugenio Trías, *Filosofía y carnaval*
6 Les Temps Modernes, *La John Birch Society: una extrema derecha apacible*
7 Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*
8 Stuart Hall, *Los hippies: una contra-cultura*
9 Louis Althusser, *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*
11 Alberto Arbasino, Jonas Mekas, *Entre el «underground» y el «off-off»*
12 Román Gubern, *McCarthy contra Hollywood: la caza de brujas*
13 P. P. Pasolini contra E. Rohmer, *Cine de poesía contra cine de prosa*
14 Augusto M. Torres, *Glauber Rocha y «Cabezas Cortadas»*
15 André Glucksmann, *Althusser: un estructuralismo vehtrílocuo*
17 Lorenzo Villalonga, *Dos «pastiches» proustianos*
20 Alvah Bessie y otros, *Marilyn revisitada*
21 Marqués de Sade, *Idea sobre las novelas*
22 Léopold Sacher-Masoch, *Diderot y Catalina II: escenas de la Corte de Rusia*
24 Jacques Derrida, *Dos ensayos*
25 C. I. L. de la Casa de las Américas, *Interrogando a Lezama Lima*
27 Wilhelm von Humboldt, *Sobre el origen de las formas gramaticales*
30 J. Oliver y J. L. Guarner (eds.), *Diálogos casi socráticos con Roberto Rossellini*
31 Martin Nicolaus, *El Marx desconocido* y *Proletariado y clase media en Marx* (Premio Isaac Deutscher Memorial)
32 J. Oliver y J. L. Guarner (eds.), *Buster Keaton contra la infección sentimental*
34 Pierre Vilar, Boris Fraenkel, *Althusser, método histórico e historicismo*
35 Hans Magnus Enzensberger, *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*
36 Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*
Gilles Deleuze, *Repetición y diferencia*
37 Ernest Mandel, Martin Nicolaus, *Debate sobre Norteamérica*
38 Ernst Haeckel, *El origen del hombre*
39 Frédéric Joliot-Curie y otros, *De la ciencia académica a la ciencia crítica*
40 Jacques Monod, Louis Althusser, Jean Piaget, *Del idealismo «físico» al idealismo «biológico»*
41 Víctor Gómez Pin, *De «usía» a «manía» (Vino y éxtasis)*
42 Göran Therborn, *La Escuela de Frankfurt*
43 Witold Gombrowicz, *Autobiografía sucinta, textos y entrevistas*
44 Witold Gombrowicz, Jean Dubuffet, *Correspondencia*
45 Arthur Sandauer, Ricardo Cano Gaviria, *Sobre Gombrowicz*
46 Luis Maristany, *El gabinete del doctor Lombroso (Delincuencia y fin de siglo en España)*
49 Karl Korsch, Paul Mattick y otros, *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*
51 Augusto M. Torres, *Cine español, años sesenta*
52 Richard Schechner y otros, *Teatro de guerrilla y happening*
53 Donald M. Kaplan y otros, *La cavidad teatral*
54 John Searle, *La revolución de Chomsky en lingüística*
55 Textos situacionistas, *Crítica de la vida cotidiana*
56 Augusto M. Torres, *Nuevos directores norteamericanos*
57 *Dossier música pop*
58 *Dossier música y política*

59 Xavier Rubert de Ventós, *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*
60 Richard Kostelanetz, *Entrevista a John Cage*
61 Samir Amin, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*
64 Noam Chomsky, *Proceso contra Skinner*
65 *La acupuntura: Teoría y Práctica* (Textos publicados en la República Popular China)
66 Giuseppe Di Siena, *Ideologías del biologismo*
67 Dominique Lecourt, T. D. Lysenko, Louis Aragon, *El «caso Lysenko»*
69 Pierre Vilar, *Historia marxista, historia en construcción (Ensayo de diálogo con Althusser)*
70 Jacques Rigaut, *Agencia general del suicidio* (seguido de un ensayo de André Breton)
71 Jacques Vaché, *Cartas de guerra* (precedido de cuatro ensayos de André Breton)
73 Mao Tse-tung, *Intervenciones en el foro de Yenán sobre literatura y arte*
74 Carlos y David Pérez Merinero (eds.), *En pos del cinema*
75 Gérard Lenne, *La muerte del cine (film/revolución)*
76 Felipe Cid, *Reflexiones sobre Historia de la Medicina*
77 Sun Tse, *Los trece artículos sobre el arte de la guerra*
78 Joël Bel Lassen, *Filosofía y conservación de los tomates*
79 V. I. Lenin, *Carlos Marx: breve esbozo biográfico y otros escritos*
80 Hans Magnus Enzensberger, *Para una crítica de la ecología política*
81 Göran Therborn, Gareth Stedman Jones, *Ideología y lucha de clases*
82 Tony Andreani, *Marxismo y antropología*
83 Gérard Delaprez, Roger Genoud, Maxime Rodinson, *Sobre las revoluciones parciales del Tercer Mundo*
86 Rosa Luxemburg, *La revolución rusa*
87 V. I. Lenin, *Testamento político* (seguido del *Diario de las secretarías de Lenin*)
88 Samir Amin, *Elogio del socialismo y otros escritos*
89 Chou Ku-cheng y otros, *Breve historia de la China contemporánea*
90 Rossana Rossanda, Charles Bettelheim, *El marxismo y la dialéctica en Mao*
91 Lucio Magri, *Problemas de la teoría marxista del partido revolucionario*
92 F. Jacob, R. Jakobson, C. Lévi-Strauss y otros, *Lógica de lo viviente e historia de la biología*
93 Victoria Combalía Dexeus, *La poética de lo neutro. Análisis y crítica del arte conceptual*
94 Rossana Rossanda, *Los Intelectuales revolucionarios y la Unión Soviética*
95 Ernesto Che Guevara. *El socialismo y el hombre en Cuba*
96 V. I. Lenin, *La bancarrota de la II Internacional*
97 Renato Levrero, *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*
98 Rossana Rossanda, *De Marx a Marx*
Sartre - II Manifesto, *Masas, espontaneidad, partido*
99 Jean-Marie Brohm, *Psicoanálisis y revolución*
100 Juliet Mitchell, *La liberación de la mujer: la larga lucha*
101 Charles Bettelheim, Mao Tse-tung, *Vía china versus modelo soviético*
104 Max Abel, *Fragmentos de un discurso libertario*
105 S. Sontag, N. Mailer, M. McCarthy, N. Chomsky y otros, *USA: Después de Vietnam*
106 George Novack, Ernest Mandel, *Problemas básicos de la transición del capitalismo al socialismo*
108 Jean-Marc Lévy-Leblond, *La ideología de/en la física contemporánea*

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA
Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos.
La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social

En preparación:

Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande
E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania
E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

EDICIONES DE BOLSILLO

Catherine Backès-Clément
Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos